46e ANNEE (5e SÉRIE) N° 45 7 NOVEMBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Philosophie

SOMMAIRE. — I. *Bibliographie critique*, des « Archives de Philosophie ». — II. M. de Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*. — III. P. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*. — IV. Blaise Romeyer, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. — V. A. Metz, *Temps, espace, relativité*. — VI. *Mélanges*, des « Cahiers de Philosophie de la Nature » (*Philosophie et Science expérimentales*, de Maritain). — VII. Régis Jolivet, *La notion de substance*. — VIII. P. Sortais, *Le Cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle*. — IX. Ouvrages divers : 1. P. Gény, *Brevis conspectus historiæ philosophiæ ;* 2. Fortuné Palhoriès, *Vies et Doctrines des Grands Philosophes ;* 3. H. de Tourville, *Précis de philosophie fondamentale ;* 4. P. Frick, *Ontologia ;* 5. J. Werquin, *L'Evidence et la Science*.

I

Notre temps est singulièrement fertile en inventions. Dans les journaux, la revue de la presse est devenue une manière d'institution, comme les chroniques bibliographiques dans les revues ; et le lecteur s'est si bien associé à cette double innovation qu'il peut en revendiquer pour une bonne part le mérite. Accueillera-t-il et encouragera-t-il avec le même empressement la nouvelle tentative à laquelle nous paraissons devoir assister ? Il y a seize ou dix-huit mois, un journaliste fit un journal qui n'était qu'une revue de la presse; il lui avait donné ce titre même, avec ce sous-titre significatif : « le super-journal » ; mais le public, comme on dit, n'a pas marché, et ce premier essai, où se dépensa beaucoup de talent et beaucoup d'argent, demeura sans lendemain : c'est dans son journal à lui, semble-t-il, que le public veut lire les autres journaux ; il n'accepte pas un journal supérieur, et comme à la seconde puissance, qui tiendrait tous ses collègues dans une sorte de domination. Or le projet que le fondateur malheureux de la *Revue de la Presse* n'a pas pu faire aboutir, les Archives de Philosophie l'avaient réalisé, *mutatis mutandis*, pour l'appliquer aux livres : elles publient, en effet, une *Bibliographie critique*, c'est-à-dire des volumes uniquement composés de recensions d'autres volumes : super-revues, comme le journal était un super-journal.

Nous présentons aujourd'hui le troisième de ces volumes [1]. Toutes les recensions y sont, comme on peut s'y attendre, extrêmement soignées. Elles y sont pour la plupart, comme on peut s'y attendre aussi, marquées d'un même esprit qui, pour être plus discret qu'en tel autre ouvrage de la collection, n'en est pas moins suffisamment discernable : on y parle du « thomisme de S. Thomas » (p. 1), d'un thomisme qu'il faut entendre « d'une manière un peu large » (p. 89), des « modernes oblats du thomisme » (p. 216) ; nous connaissons, encore un coup, tous ces traits ; et la tendance bien innocente qu'ils révèlent n'est pas pour nous déplaire. Tout est donc parfait dans ce volume, si ce volume lui-même est de ceux que le public doive agréer ! Quant à nous, en le lui signalant bien volontiers, nous ne commettrons pas l'impertinence de superposer une nouvelle critique à cette bibliographie critique ; nous préférons nous mettre bien vite en règle avec les auteurs et les libraires qui nous font l'honneur de nous intéresser à leurs publications, pour ne pas nous laisser devancer par ce concurrent nouveau : à défaut d'autre supériorité, écrivant dans une revue qui s'imprime tous les huit jours, et, par conséquent, plus aisément qu'un livre, nous voudrions du moins nous faire décerner celle de la rapidité.

Nous en étions là de nos réflexions et de nos résolutions, lorsque les mêmes *Archives de Philosophie* nous apportèrent un nouveau volume de *Bibliographie critique* [1], que nous nous empressons de joindre au précédent, et de recommander avec la même sympathie. Les *Archives* sont décidément une institution de tout premier ordre, d'une activité aussi multiple qu'éclairée, et qui ne néglige rien pour l'instruction de sa clientèle. Ce nouveau volume est rempli des analyses les plus variées et les plus pénétrantes sur la philosophie générale, la psychologie, la morale et la sociologie, la métaphysique, l'histoire de la philosophie; il donne, sur les publications de ces toutes dernières années, les informations les plus pertinentes et les plus avisées. Comme nous nous sommes fait une règle de ne pas instituer de discussion, à propos d'un volume de recensions, le P. Descoqs ne sera pas étonné de ne pas trouver ici de réponse aux allégations qu'il a cru devoir produire à l'adresse du recenseur de l'*Ami ;* l'occasion viendra sans doute prochainement de nous expliquer *ex professo* sur ces difficiles questions; mais en attendant, et afin, comme dit

[1] Vol. V, Cahier III. In-8 de 323 p., 50 f. ; Paris, Beauchesne.

[1] Vol. VI, Cahier IV. In-8 de 392 p., 60 f.

l'autre, que nul n'en ignore, nous reproduisons la profession de foi par laquelle le R. P. termine sa *brève réponse*.

« Après cela, le chroniqueur de l'*Ami* conclut sa recension par un mot qu'il croit décisif, et que sans doute il voudrait cinglant. Mon thomisme, déclare-t-il, est « celui qu'on appelle communément du nom de suarézianisme » ! C'est peine perdue. Non seulement je ne rougis pas d'appliquer la méthode de Suarez et de me trouver d'accord avec lui sur bien des points, mais je m'en fais gloire. Il y a là pour moi une garantie de fidélité à l'esprit de S. Thomas et de rigueur scientifique dans la recherche de la vérité, que je ne trouve pas chez beaucoup de ceux qui se proclament à tout bout de champ thomistes, et en premier lieu chez mon recenseur. Ce qui ne m'empêche nullement du reste de me séparer de Suarez en nombre de questions parfois très importantes, et d'exercer à son égard, comme à l'égard de toute autorité exclusivement *philosophique*, l'indépendance la plus complète. »

II

L'ouvrage que M. de Bruyne, professeur à l'Université de Gand, vient de consacrer à S. Thomas[1], est digne d'un si grand sujet. Il débute par une vaste peinture du mouvement intellectuel au XIII^e^ siècle. Une seconde partie montre l'homme, après le milieu ; et ce portrait du grand saint, qui ne nous apporte sans doute rien de bien neuf, est pourtant d'une lecture singulièrement attachante. La synthèse thomiste, qui forme le principal objet du livre, se trouve ainsi admirablement introduite et éclairée du dehors ; elle est exposée avec une précision et une ampleur qui ne semblent guère avoir été dépassées jusqu'ici.

De toutes les richesses accumulées dans ce grand ouvrage, nous serions bien embarrassé de dire celles qu'il convient de signaler plus particulièrement à l'attention du lecteur, tellement tout nous y paraît inspiré par le goût le plus sûr et le plus compréhensif ! « L'être fait l'unité du thomisme, » dit l'auteur (p. 87) ; et il écrit (p. 48) que la composition d'essence et d'existence est « la clef de voûte de tout le système » : tous les thomistes sauront gré à cet historien de dire les choses telles qu'elles sont, et d'une manière qui ne saurait prêter à confusion. L'originalité de S. Thomas quant à Aristote est décrite en des formules qui n'ont pas seulement le mérite de la vérité, mais aussi l'avantage de la précision et du relief : « [S. Thomas] étudie non la nature, mais l'être ; et, du coup, l'aristotélisme change d'esprit » (p. 79). La prétendue impersonnalité du système est expliquée, d'une façon aussi forte que pénétrante, par la très rare et très haute personnalité de son auteur : « Parce que celui-ci fut un homme souverainement équilibré, aimant la tranquillité de l'ordre, épris de justes proportions, son œuvre présente ce caractère d'impartialité divine et de pondération qui suscite l'admiration de tout homme vraiment libre » (p. 64). Cajetan reçoit, à l'occasion de l'analogie, dans une note, il est vrai, fort courte, un juste hommage auquel tous ses admirateurs ne manqueront pas d'être sensibles : n'est-il pas de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de considérer le thomisme de Cajetan comme une sorte de thomisme majoré, et de le répudier, lui, le prince des commentateurs, comme un écrivain sans génie qui aurait étouffé son texte ? Nous sommes de ceux qui, avec l'Ordre de S. Dominique, saluons en Cajetan le Maître incontesté de la tradition thomiste.

Il ne convient sans doute pas, après cela, de paraître tenir rigueur à M. de B. de quelques excès, qui sont certainement plus dans les mots que dans les choses. Comment ne serait-on pas en effet étonné de lire, dans un si juste et si noble ouvrage, des formules comme celle-ci (p. 102) : « Le thomisme a une double valeur. Il a passé comme toutes les choses humaines, et ses ruines sont belles comme celles de l'Egypte et de la Grèce. Mais il a en lui quelque chose d'éternel, non seulement dans ses tendances, mais dans ses principes unificateurs de la science et de la vie » ? Parler des ruines du thomisme, dire qu'il a passé comme toutes les choses humaines, quitte à lui reconnaître ensuite quelque chose d'éternel : *durus est hic sermo ;* mais précisément, comme nous venons de le dire, le mot seul est dur ; et nous répétons volontiers qu'on aurait tort d'en tirer grief à l'auteur : comme sa pensée n'est pas douteuse, il suffit de la lui remettre sous les yeux ; sa plume avisée trouvera aisément d'autres transcriptions verbales, où les nuances seront mieux observées.

Là où nous souhaitons cependant une plus grande perfection à son œuvre, c'est dans l'étude du milieu historique et dans l'analyse du système. M. de B. ne pousse guère l'étude du milieu au-delà de S. Thomas lui-même : n'y avait-il pas lieu de suivre la fortune d'une doctrine aussi profonde et aussi originale ? Philosophe, il s'en tient, pour le système, à la philosophie toute seule ; mais le thomisme n'est pas pure philosophie, ni pure théologie sans doute : il représente une formule si parfaite et si équilibrée de l'intellectualisme que, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, il répand des lumières égales. Pour nous en tenir à la philosophie, ce serait une grave erreur de croire que le thomisme n'est rien de plus qu'une transposition, même rectifiée, de l'aristotélisme : dans le thomisme, l'intellectualité n'est pas seulement rectifiée, elle est transcendée ; les concepts, même rationnels, y sont pénétrés d'une lumière supérieure qui leur infuse une vie plus haute et plus riche. Ainsi prolonger l'histoire du thomisme, en élargir la perspective, c'est dans ces deux directions que M. de B. pourrait sans doute utilement poursuivre son travail ; l'entreprise est complexe, délicate ; elle n'est pas au-dessus du talent de celui qui vient de nous donner ce magnifique ouvrage ; et s'il s'en trouvait amené à le mettre en deux volumes au lieu d'un, ce serait tout profit pour les fervents des études thomistes

[1] In-8 de 348 p., 30 f. ; Editions de la *Cité chrétienne*, Bruxelles ; Paris, Beauchesne.

et même, plus simplement, pour tous les hommes cultivés qui veulent s'instruire.

III

Le renouveau de la philosophie thomiste attire l'attention des penseurs sur l'important problème de la critique de la connaissance d'après S. Thomas. Qu'importerait, en effet, un bel édifice de métaphysique, s'il ne devait pas reposer sur un solide fondement ! Et même, on peut dire que le dédain qui, quatre siècles durant, s'attacha à la philosophie scolastique n'a pas eu d'autre cause que le peu d'attention accordé par elle à la critériologie. Le doute méthodique de Descartes avait eu une victoire facile. Quand le péripatétisme renaissant eut définitivement triomphé, à la fin du XIXe siècle, d'une métaphysique sans consistance où s'étalait un cartésianisme christianisé, amélioré de quelques éléments scolastiques, beaucoup d'auteurs catholiques passèrent encore sous silence le problème critériologique ou ne lui accordèrent qu'une attention superficielle. Il a fallu l'effort de l'Ecole de Louvain, dirigée par le cardinal Mercier, pour rendre à ce problème toute l'importance à laquelle il a droit. Alors que toute la critériologie ancienne, — dont Tongiorgi fut le meilleur parmi les derniers représentants, — admettait comme un principe indubitable que la véracité de nos facultés de connaissance ne se prouve pas et n'a pas besoin de preuves, Mgr Mercier s'inscrivit en faux contre cette doctrine, qualifiée par lui de « dogmatisme exagéré, » et demanda qu'on fît place, dans la discussion du problème de la connaissance, à un dogmatisme rationnel acceptant l'obligation de prouver l'aptitude de l'esprit à connaître la vérité.

Dans un article remarquable, jadis publié par les *Etudes* (20 janvier 1911), le regretté P. Gény appréciait ainsi la position prise par l'Ecole de Louvain : « La critique faite à l'école ancienne est fondée, et même elle peut être poussée plus loin, en changeant pourtant, dans l'ordre et l'économie des questions, moins de choses que ne fait l'école nouvelle » (p. 151). L'article des *Etudes* n'était qu'une esquisse de solution. Voici qu'aujourd'hui un disciple et ami du P. Gény, le P. de Tonquédec, entreprend une plus ample justification de la position moyenne, qui, pour accepter le bien-fondé d'une critique de la connaissance, rectifie néanmoins les assertions exagérées, montrant en quel juste milieu Aristote et S. Thomas lui-même ont su s'arrêter.

L'ouvrage du savant jésuite a pour titre : *La critique de la connaissance*[1]. C'est là un titre très général. Mais l'auteur se cantonne exclusivement dans le domaine de la doctrine d'Aristote commentée par S. Thomas.

Son point de vue est résolument dogmatique, non historique. Sans doute, les historiens ont été mis par l'auteur largement à contribution. L'exégèse et l'établissement du juste sens des textes, les influences subies par S. Thomas et en particulier son rapport avec Aristote, les variations possibles de sa pensée, toutes ces questions d'ordre historique l'ont préoccupé, et cette préoccupation se traduit plus directement dans les notes et appendices. Mais tout cela n'a été pour lui qu'une besogne préparatoire, l'introduction à autre chose. En posant et en résolvant le problème de la connaissance chez S. Thomas, il a surtout entendu démontrer que la philosophie thomiste est quelque chose de vivant, et qu'elle est encore, pour les esprits modernes, une nourriture substantielle facilement assimilable. Il s'efforce d'en faire voir la vérité, la solidité, et de le démontrer ou de le montrer dans son évidence.

Toutefois la philosophie de S. Thomas doit être exposée pour elle-même. Il a donc fallu la dégager de ses entours et l'ordonner selon ses exigences propres, la séparer même au besoin des éléments étrangers que les considérations scientifiques, propres au moyen âge, y ont introduites. A parler exactement, cette science périmée n'est pas le fondement de la philosophie aristotélicienne et thomiste ; celle-ci repose sur l'expérience, ce qui n'est pas la même chose. Cette expérience, commune à tous les hommes, est antérieure à la science ; et c'est sur cette expérience éternelle, irrécusable, que repose la masse de la construction. Si parfois certaines solutions scientifiques sont tirées des principes philosophiques à coup d'arguments syllogistiques, « il est facile de conserver le fondement solide, en laissant crouler le précaire édifice installé sur lui. » Il est plus facile encore de dégager la philosophie, qui lui est présupposée, de la théologie elle-même.

« Dans les *Sommes*, l'ordre suivi pour les développements philosophiques leur est extérieur ; *il ne tient pas à eux* ; ce n'est à leur égard qu'un ordre de circonstance, adventice, tout matériel. Derrière lui, il y en a un autre, qui les relie intrinsèquement, qui est leur ordre naturel, logique, formel, organique : il consiste dans la connexion des idées marquée dans ces ouvrages mêmes, avec tant d'insistance et par tant de rappels aux principes, qu'on ne saurait la méconnaître. C'est dans cet ordre-là que S. Thomas a vu, a pensé sa philosophie, non dans l'ordre théologique ou apologétique : on peut d'autant moins le nier qu'il les oppose expressément l'un à l'autre comme contraires et inverses *(In Boethii de Trinitate*, prolog.; *Cont. Gentes*, II, 4). Dès lors, au moment où l'on tente d'exposer la philosophie thomiste, ne s'expose-t-on pas à la fausser..., si, sous prétexte de fidélité littérale, on lui impose l'ordre de la théologie ? Présentée de la sorte, elle prend un aspect équivoque, l'air de n'être plus tout à fait ni une philosophie ni une théologie » (p. XI).

Le P. de Tonquédec veut donc exposer, sans équivoque possible et pour elle-même, la philosophie thomiste. Et il entend la prendre dans son entier, dans son unité organique. Les « grandes vérités » ont, chez S. Thomas, leurs racines aux dernières profondeurs de sa métaphysique, « qui n'est ni celle de S. Bonaventure, ni celle de Scot, ni celle de Suarez. » On ne peut les en arra-

[1] In-8 de 592 p., 40 f. ; Paris, Beauchesne.

cher sans changer leur aspect spécifiquement thomiste. Il faut donc envisager, dans la philosophie thomiste, le thomisme intégral, organique, tel que S. Thomas l'a conçu.

Le volume que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs n'est qu'une introduction à cette philosophie intégrale. Il ne s'agit pas encore de métaphysique ou de psychologie, encore que plus d'un point y ressortissant soit touché en passant. Ce premier volume, consacré à la critique, à la *logique*, a pour objet les parties les plus extérieures de la philosophie, celles qui entrent le moins dans le vif des réalités. Il s'agit d'établir la légitimité, les titres, des diverses connaissances, non de les décrire en détail ou de les expliquer à fond. Ce sont là questions élémentaires, présupposées à tout le reste, préliminaires obligés de toute métaphysique.

Le chapitre 1er a pour objet la connaissance humaine en général, ses préliminaires, sa nature, ses conditions et ses résultats. Mais ce n'est qu'une entrée en matière. Les différentes sortes de connaissances vont bientôt retenir notre attention.

C'est, tout d'abord, la connaissance sensible, dont la « valeur objective » est si discutée dans la philosophie moderne. Après un exposé loyal de la doctrine thomiste, de ses postulats et de son réalisme, le P. de Tonquédec en entreprend l'examen et la justification. Si la connaissance sensible n'était qu'illusion subjective, ce serait disqualifier la notion même de connaissance. Toutefois,

« le réalisme thomiste implique un certain relativisme. En disant que les choses sont perçues *dans la mesure et selon la manière* dont elles agissent sur nous, il lui a fait sa juste part. La connaissance sensible a deux termes : elle est préparée par la relation entre un sujet et un objet. Mais, dans ce système, nous sommes bien loin de ce qui s'appelle le relativisme tout court. Pour le thomisme, ce qui a lieu, c'est une action réelle, exercée par un objet réel, que le sujet reçoit telle quelle, selon la mesure de sa capacité ; il en prend simplement ce qu'il peut. Pour le relativisme véritable, le sujet modifie intrinsèquement l'influence qu'il reçoit. En parlant du sens, le thomisme dit : pur récepteur, quoique non pas récepteur adéquat ; le relativisme dit : récepteur transformant et constructeur. La notion de puissance pure est l'une des plus fondamentales dans la philosophie de S. Thomas : nous la rencontrons ici pour la première fois dans l'un de ses plus importants usages » (p. 97).

Le P. de Tonquédec n'a pas de peine à montrer que les objections « scientifiques » ne sauraient diminuer le réalisme thomiste : « La véracité des sens s'appuie, selon S. Thomas, sur le principe même de contradiction. »

Au-dessus de la connaissance sensible se trouve la connaissance intellectuelle, avec ses deux premières opérations, l'idée abstraite, s'appliquant à l'essence, et le jugement. Toutes les questions de critériologie relatives à ces deux opérations de l'intelligence sont abordées avec les nuances et les précisions voulues. C'est ici que l'auteur souligne la grande part de vérité que présentent les critiques formulées par l'Ecole de Louvain. Et il note avec beaucoup d'à-propos que S. Thomas, affirmant que « la vérité n'est connaissable que par *réflexion,* » entend par « réflexion » le jugement.

« La seconde opération de l'esprit, en effet, *revient* sur la première, non pour en examiner la face subjective, mais pour en analyser le contenu. La première opération était vraie : il y avait en elle cette « similitude », cette conformité à l'objet par où se définit la vérité de la connaissance ; elle mettait en œuvre une « forme » pareille à celle de l'être. Ainsi, dans le sens en acte se trouvait la forme du sensible ; seulement elle n'y était pas aperçue, considérée, et ne figurait là que comme principe et moyen de connaissance : elle adaptait purement et simplement le sujet à l'objet et dessinait d'avance ce qu'il en appréhenderait. Dans l'intuition conceptuelle, la forme objective pénétrait jusqu'au terme de l'acte, mais elle n'était pas encore mise à part dans l'ensemble dont elle manifestait particulièrement certains aspects : la « chose » apparaissait en elle comme une masse indivise, « incomplexe ». Mais quand le jugement a eu lieu, tout change. Il signale expressément, dans la masse appréhendée, une certaine zone, découpée de façon précise et spécialement éclairée par l'esprit, une « forme » conçue à part du reste. Par là, il considère une œuvre du sujet, non point sans doute pour elle-même, et par son côté subjectif, mais par son terme et son aboutissement. Et il la compare au bloc réel indissocié qu'il a placé vis-à-vis d'elle. Cela c'est réfléchir sur la simple appréhension, c'est-à-dire revenir sur elle pour l'analyser et l'apprécier » (p. 237-8).

La seconde moitié du volume est tout entière consacrée à la troisième opération de l'intelligence : le raisonnement ou, pour parler plus exactement, l'*inférence.* A vrai dire, l'inférence n'est pas une opération originale; elle se compose des deux autres se combinant diversement dans le « discours. » C'est ce qui explique que souvent S. Thomas ne parle que de deux opérations intellectuelles.

Un chapitre extrêmement intéressant concerne l'*induction,* que la philosophie moderne s'habitue trop facilement à revendiquer comme une de ses conquêtes. C'est dans le commentaire des *Posteriora Analytica* que le P. de Tonquédec relève la doctrine thomiste de l'induction.

« Avec son sûr coup d'œil philosophique, (S. Thomas) a discerné la nature irréductible de l'induction et de l'analyse de données concrètes qui la prépare. Une place importante, — la place qu'elle mérite, — demeure donc réservée dans le péripatétisme thomiste à la méthode des sciences d'observation. Bien plus, cette méthode s'y trouve justement dessinée en quelques-uns de ses traits les plus importants. Les voici, en résumé.

« A la base de la science, l'expérience la plus étendue ; nécessité primordiale d'une ample récolte de faits et d'une observation poussée aussi loin que possible ; mise en garde contre les systématisations prématurées ; — filtrage des données recueillies, pour en supprimer tout l'accessoire, l'éphémère, l'occasionnel, l'accidentel, et les réduire à leurs éléments stables et constants : « τὰ ὑπάρχοντα ἀεί » (on reconnaît ici les « tables de présence » dont parle Bacon, la « méthode d'accord » indiquée par Stuart Mill) ; — puis, dans ces éléments mêmes, séparation de ce qui est superficiel ou foncier, raison et cause ou effet et conséquence (par exemple, tel appareil de locomotion, *gressibile,* suppose évidemment

les caractères généraux de l'animal) ; — organisation, par des procédés de comparaison et de division, des données ainsi délimitées, groupement des individus, des cas qui se ressemblent le plus, rapprochement des groupes qui, à leur tour, se ressemblent davantage, et par là, formation de genres et d'espèces (comparer ceci au principe employé par Cuvier dans ses « classifications naturelles » : mettre ensemble les êtres qui se ressemblent *plus* qu'ils ne ressemblent aux autres et *tout autant* que ces autres, disposés en groupes semblables, se ressemblent entre eux) ; — au terme enfin, apparition d'une essence, c'est-à-dire d'un ensemble de caractères, naturellement liés, que l'on exprimera dans une définition : telles sont, en gros, d'après Aristote et S. Thomas, les principales étapes du chemin de l'induction » (p. 271).

Quatre chapitres sont consacrés à la déduction. En matière si délicate, ce n'est pas exagération. L'auteur établit solidement la nécessité d'un point de départ indépendant, constitué par les propositions premières, indémontrables, en un mot par les principes généraux. Quelques propositions immédiates les plus importantes retiennent son attention : les axiomes, les définitions. Cela posé, il peut aborder le problème du syllogisme, comme moyen de déduction : structure et valeur du syllogisme.

Un dernier chapitre concerne *l'état initial de l'esprit dans la recherche critique*. Très loyalement, le P. de Tonquédec rejette ici ce qu'il estime excessif dans la position des philosophes de Louvain. Un passage de la *Métaphysique* d'Aristote, commenté par S. Thomas *(Comment.*, l. 3, lect. 1), semblait autoriser un rapprochement entre S. Thomas et Descartes. Notre auteur rejette absolument cette identification. Le doute universel, comme point de départ de la critériologie, ne lui semble pas acceptable :

« Il est parfaitement légitime de faire l'inventaire et la révision critique des connaissances humaines. C'est cela même que nous avons tenté au cours du présent ouvrage. Mais dans cette entreprise il n'y a pas de place pour le doute universel. « La spoliation de la pensée jusqu'à la nue puissance qui ne sait rien de rien est impossible, même la durée d'un éclair... Tout essai de doute universel est un acte mort-né, tué dans son germe, c'est un néant de réalité et de possibilité. La question préjudicielle est donc une interrogation oiseuse ; elle se résout en se posant » (Du Rousseaux, *Le Néo-Dogmatisme, Revue Néo-scolastique*, nov. 1911, p. 555-6).

« Si néanmoins, par un décret arbitraire et en se faisant violence à lui-même, l'esprit se condamne à *regarder comme non avenues* les certitudes immédiates, les évidences directes, jusqu'à ce qu'il leur trouve des justifications étrangères, des appuis extérieurs, il prend un parti déraisonnable, il s'engage dans une voie dangereuse. « Je me persuadai, dit Descartes,... que pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. » Tentative périlleuse, pareille — bien que Descartes s'en défende — à celle du révolutionnaire qui veut démolir tout l'édifice social avant de rien bâtir. Ce radicalisme destructeur n'a pour lui ni la nécessité, ni la logique, ni aucun motif valable. Pourquoi tout abolir d'un coup, au lieu d'éprouver chaque chose en particulier et de retenir ce qui est bon et solide ? *La critique peut être universelle sans que le doute le soit : on peut tout examiner sans tout rejeter*, les deux opérations ne sont nullement identiques » (p. 447).

Nous avons souligné cette dernière phrase du P. de Tonquédec ; elle nous semble, en effet, parfaitement résumer l'esprit qui anime son livre d'un bout à l'autre. C'est par une sage et juste critique de la connaissance dans le système thomiste qu'il montre avec évidence la solidité de ce système, le seul qui puisse nous sauver du scepticisme. C'est en définitive, comme il le dit en terminant, le seul système cohérent. *La connaissance n'est rien ou elle est une saisie de la réalité.*

Faut-il ajouter que l'exposé du P. de Tonquédec et les discussions qui s'y rattachent, sont toujours formulés en un style clair, d'où a été bannie toute obscurité ? Les questions plus difficiles — ou plus spéciales — ont été rejetées en une série de *notes* et d'*appendices* qui complètent heureusement l'ouvrage.

IV

Du beau livre du P. de Tonquédec, il convient de rapprocher l'étude du P. Romeyer qui forme le contenu du cahier II (vol. VI) des *Archives de Philosophie*. Cette étude a pour titre : *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*[1].

Nous sommes ici en face d'un des points les plus délicats de la psychologie thomiste. Toute une littérature existe sur cette question que l'auteur a déjà abordée en deux *Cahiers* des *Archives*, vol. I, c. I : *Notre science de l'esprit humain d'après S. Thomas d'Aquin*, et vol. III, c. II : *La doctrine de S. Thomas sur la vérité ; esquisse d'une synthèse*. La question est celle-ci : la connaissance que l'âme a d'elle-même utilise-t-elle des concepts positifs pris de l'âme elle-même, ou bien l'âme n'a-t-elle à sa disposition que des idées dont l'origine et le sens premier appartiennent à l'essence des choses sensibles ? La théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, non moins que celle de l'intellect agent, ont induit nombre de philosophes à opiner dans le sens de la deuxième hypothèse. C'est la solution que proposent assez moutonnièrement nos manuels de philosophie scolastique. Le P. Romeyer estime cette solution insuffisante et d'ailleurs inadéquate à la pensée de S. Thomas lui-même qui, en maints endroits de ses ouvrages, a corrigé l'aristotélisme trop absolu de certains textes par d'autres textes d'inspiration plus augustinienne. L'âme elle-même, avec ses actes spirituels et par eux son essence même, ferait partie de l'objet total de l'intelligence et serait donc conçue directement par une sorte d'intuition intellectuelle.

Le problème est ainsi posé par le distingué professeur de Vals :

« Oui ou non, pour S. Thomas et en vérité absolue, nos connaissances intellectuelles relatives aux réalités spirituelles d'ordre humain sont-elles for-

[1] **In-8 de 116 p., 18 f. ; Paris, Beauchesne.**

mées d'après une expérience supérieure à celle des sens, d'après une expérience positive et proprement spirituelle de niveau humain ? Si oui,... notre science de l'esprit humain est faite d'éléments intellectuels positifs et proportionnés à leur objet, elle nous initie à ce qui est caractéristique de l'esprit humain, donc, en un sens, de l'esprit tout court. Si oui, la quiddité de nos actes, de nos facultés et de nos *habitus* spirituels, la quiddité de l'esprit humain est pensée par nous de façon positive et en elle-même, d'après une expérience de même ordre. Si oui, se trouvera tranchée d'emblée la question d'*origine*, d'*essence* et de *valeur* touchant notre science des réalités spirituelles de niveau humain. Si oui..., il faudra, comme le Maître commun, pousser la logique jusqu'au bout et admettre deux sortes de « verbes mentaux », l'un, *primitif*, traduisant en éléments abstraits et généraux une expérience sensitive d'homme, l'autre, postérieur et distinctement *réfléchi*, dans lequel s'exprime en éléments notionnels ou généraux une expérience spirituelle d'homme. Ainsi monterons-nous, avec S. Thomas lui-même, au-dessus du niveau aristotélicien, jusqu'aux purs sommets du meilleur spiritualisme du Docteur d'Hippone et des grands augustiniens du moyen âge, sans pour autant perdre de vue les caractéristiques propres à chaque école, voire à chaque auteur » (p. 88-9).

On voit par là l'importance du problème agité. Encore une fois, il ne s'agit pas de modifier la position habituellement reçue touchant la connaissance expérimentale que l'âme a d'elle-même; il s'agit plutôt de la compléter et de la perfectionner. L'auteur n'est pas très loin, semble-t-il, de l'interprétation déjà donnée aux textes de l'Angélique Docteur par le P. Gardeil dans les *Mélanges thomistes (La perception expérimentale de l'âme par elle-même, d'après S. Thomas*, p. 219-236). Mais cette interprétation même ne rallie pas les suffrages de tous les commentateurs du Maître. Le P. Romeyer vient de lui donner, par une discussion serrée et un exposé consciencieux des textes, une nouvelle et plus grande probabilité. Il n'entre pas dans notre dessein d'instaurer une discussion sur ce point : nous devrions dépasser les limites qui nous sont imposées. Aussi préférons-nous renvoyer nos studieux lecteurs à l'ouvrage même du P. Romeyer. Ils y trouveront profit et satisfaction.

V

La collection *Science et philosophie*, brillamment inaugurée par le beau livre de M. l'abbé H. Colin, *De la matière à la vie* [1], vient de s'enrichir d'un second numéro dû à la plume experte de M. A. Metz, ancien élève de l'Ecole polytechnique. Sous le titre *Temps, espace, relativité* [2], il est consacré à la physique d'Einstein. Ce n'est pas la première fois que l'auteur s'emploie à familiariser le grand public avec cette doctrine retentissante qui, depuis bientôt quinze ans, a donné lieu à des discussions si passionnées. On voudrait marquer ici ce que le présent volume offre, semble-t-il, de caractéristique et, si l'on veut, d'original.

[1] En toute sincérité et exactitude, on y souhaiterait pourtant un peu plus de fermeté et de densité, dans les conclusions *philosophiques*.

[2] In-8 de 211 p. ; Paris, Beauchesne.

Ce qui tout d'abord y frappe, et dès la première lecture, c'est la sérénité du ton. A cet égard, nous avouons le trouver bien supérieur à celui de 1923 [1], en tout cas plus engageant ou plus sympathique. Non pas que M. Metz fît preuve alors de nervosité ni de rien de semblable ; mais sa manière de critiquer sans indulgence les autres exposés ou essais de vulgarisation ne laissait pas de produire une impression assez mêlée et plutôt fâcheuse. On se défie toujours plus ou moins des polémiques et des « abattages » ; ou, si le mot paraît un peu lourd, on ne se rend qu'à demi — quand on s'y rend — et avec une sorte d'inquiétude aux argumentations, surtout lorsqu'elles s'attaquent à des autorités particulièrement qualifiées. Tout cela donc a disparu de *Temps, espace, relativité*. Comme le note l'Avant-Propos, on n'y trouve plus que le résultat des discussions antérieures « repensé et remis en ordre dans un exposé élémentaire des théories d'Einstein » (p. 5). Il ne semble pas que personne songe à s'en plaindre. Qui sait même si ce n'est pas de là que procède pour une part la belle clarté qui distingue ce nouvel ouvrage ? Tant il est vrai qu'en pareille matière rien ne vaut l'allure tout unie et toute simple d'une méthode rigoureusement objective.

Il serait superflu d'ajouter que « clarté » veut d'ailleurs être ici bien entendu. Il ne s'agit pas d'épargner au lecteur toute espèce d'effort intellectuel ou de le faire pénétrer du premier coup, et comme en se jouant, dans les arcanes de la pensée einsteinienne. En ce sens, le μηδεὶς εισίτω platonicien conserverait tous ses droits. Ceux qui ne veulent pas se donner la peine de comprendre ne doivent pas chercher à comprendre. Mais M. Metz a estimé avec raison qu'il n'est pas impossible, en s'aidant de l'expérience de ses devanciers, de rendre la physique de la Relativité accessible, en principe, à toute personne pourvue d'une culture scientifique rudimentaire (cf. p. 6). La preuve que l'entreprise n'était pas impossible, c'est qu'il a singulièrement de chances d'y avoir réussi.

Il n'est pas moins préoccupé — et c'est là un second mérite de son étude — de mettre en valeur « les enseignements que peuvent tirer de la théorie d'Einstein la philosophie scientifique et même la philosophie proprement dite » ou tout court. Un trait sur lequel il insiste de ce chef (et nous avouons encore qu'il nous serait difficile de ne le point souligner) est celui-ci : « Bien loin de justifier une sorte de relativisme philosophique ou de subjectivisme, » la nouvelle physique « pourrait plutôt être interprétée comme un argument en sens opposé » (p. 201). Il relève également — idée très voisine de la précédente, mais peut-être moins incontestable — qu'elle « marque une opposition frappante avec les théories fondées sur des absolus plus ou moins arbitraires (artificiels ?), comme celle de Kant, qui tient l'espace et le temps pour des formes *a priori* de la sensibilité »

[1] Paris, Chiron (15e édition augmentée, 1926).

(p. 202). Il y a, enfin, une conclusion qui, plus que jamais, se dégage de cet événement : « pour tirer de la science les enseignements qu'elle comporte, » la philosophie doit beaucoup moins se fonder sur les résultats atteints à une époque donnée que sur l'analyse « des démarches et des procédés des savants » (p. 203). Voilà qui remplira d'aise M. Meyerson, lequel, au surplus, semble bien avoir passé par là.

Restent, à notre humble avis, d'autres leçons à recueillir de toute cette affaire (l'auteur ne fait guère qu'effleurer de ci de là l'une ou l'autre) et dont plusieurs intéressent de plus près la philosophie de l'Ecole. On ne peut guère songer à les détailler sur place, il y faudrait sans doute un travail de plus longue haleine. Terminons cette brève recension en formulant le vœu que la collection *Science et philosophie* continue, comme elle a commencé, de répondre au but qui lui a été assigné avec un sens si vif des besoins de l'heure actuelle. Ce sera tout profit pour les philosophes et pour les savants.

VI

Les *Cahiers de Philosophie de la Nature* publient également leur second volume, qui est un volume de *Mélanges* [1], et qui n'est pas, lui non plus, inférieur au premier. Des quatre études qui le composent, nous ne retiendrons ici que la dernière : la première, *La Méditerranée*, par Pierre Termier, est un hymne géologique prestigieux à la gloire de cette mer si belle et si heureuse « que nous sommes tentés de la croire nécessaire et définitive » (p. 9) ; les deux autres, *La Typologie des Plantes* par Hans André, *Cultures de Tissus et Biologie générale* par Remy Collin, sont des études purement scientifiques qui ne rentrent pas directement dans le cadre de cette Chronique et que nous nous contentons de signaler aux spécialistes ; mais celle de M. Maritain, *Philosophie et Science expérimentale*, nous appartient de bien des manières ; et nous voudrions lui faire ici la place qu'elle mérite à tant de titres.

L'objet que M. M. se propose est de restaurer les liens organiques entre les sciences et une philosophie digne de ce nom. Tel fut sans doute, à toutes les époques, le dessein des grands philosophes : Descartes, dans son *Livre des Principes*, comparait le savoir à un arbre « dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, et les branches qui sortent de ce tronc toutes les autres sciences, » entre lesquelles il distinguait comme principales la médecine, la mécanique et la morale ; avant lui, au moyen âge, un même souci portait à réunir, sous un vocable commun, celui de *sciences philosophiques* les sciences métaphysiques et les sciences physiques ; mais d'une époque à l'autre, à travers des intentions qui paraissent identiques, la différence est profonde. Pour les anciens, « c'est la philosophie de la nature et la métaphysique qui drainaient, si je puis dire, tout le matériel de la science empirique et de l'expérience infrascientifique, et s'efforçaient de l'amener au degré et à la nature de science » (p. 188) ; la continuité régnait ainsi entre les sciences, et l'optimisme dans les esprits. En découvrant « la possibilité d'une science universelle de la nature sensible informée non par la philosophie, mais par les mathématiques » (p. 186), en inventant, en d'autres termes, une science physico-mathématique, Descartes et Galilée ont changé la face du monde et donné lieu au terrible malentendu qui a brouillé pour trois siècles la science moderne et la *philosophia perennis* : la science physico-mathématique, dit M. M. (p. 188), « devait venir s'introduire comme un coin entre la science purement empirique et la philosophie de la nature sensible, brisant ainsi la continuité où se complaisait l'optimisme des anciens » : il en est résulté, ajoute-t-il, « une cassure, une coupure très nette, irrémédiable, entre la science et la philosophie. » La restauration des liens organiques entre les sciences et la philosophie (formule désormais fort claire) devra supprimer cette cassure et mettre fin à ce malaise. « Beaucoup de bons esprits, écrit M. M., (p. 203), en sentent aujourd'hui le besoin. Ce fut la pensée maîtresse du cardinal Mercier. Nous croyons comme lui qu'une telle œuvre peut et doit s'appuyer sur les principes de l'intellectualisme critique (thomisme) ».

Comment, par quelle sage définition de la science en général, par quel savant exposé des degrés d'abstraction et du tableau des sciences, M. M. prépare-t-il les esprits à son projet ? Comment fait-il l'application à la science physico-mathématique, ainsi qu'à la biologie et à la psychologie ? Il est impossible de le décrire ici dans le détail. Cette étude est de celles dont une recension peut se flatter de suggérer le mérite : elle ne saurait en explorer l'étonnante richesse. Du moins voudrions-nous, pour montrer l'esprit qui anime tout le travail, en citer la toute dernière page, celle où l'auteur semble avoir ramassé le meilleur de son dessein et de ses espérances.

« Si les travailleurs ne manquent pas, si des préjugés déraisonnables ne les détournent pas de l'étude de la *philosophia perennis*, on peut espérer — ce sera notre conclusion — voir poindre l'aube d'une nouvelle grande période scientifique, mettant fin aux malentendus engendrés dans le domaine de la recherche expérimentale par le conflit d'Aristote et de Descartes, et où les sciences des phénomènes parviendraient enfin à leur organisation normale, les unes, avant tout la physique, subissant l'attraction des mathématiques et poursuivant dans cette ligne leurs splendides progrès, les autres, avant tout la biologie et la psychologie, subissant l'attraction de la philosophie et trouvant dans cette ligne l'ordre organique dont elles ont besoin, et les conditions d'un développement non pas seulement matériel, mais vraiment digne de l'intelligence.

Tout cela sous la régulation suprême de la métaphysique, à laquelle Kant refusait le caractère de science, parce que pour lui l'expérience était le produit et le *terme* de la science, qui la constitue en appliquant au donné sensible des nécessités qui sont de pures formes de l'esprit, mais que S. Thomas

[1] In-12 de 211 p., 20 f. ; Paris, Vrin.

reconnaît comme la science suprême de l'ordre naturel, parce que pour lui l'expérience est le *point de départ* de la science, qui lisant au dedans du donné sensible des nécessités intelligibles qui le dépassent, peut le transcender en suivant ces nécessités, et parvenir ainsi à une connaissance supra-expérimentale absolument certaine.

Ainsi serait restitué dans l'âme humaine ce bien divin de l'unité intellectuelle, brisée depuis trois siècles. »

Si, pour finir, il convenait de souligner d'un trait le caractère de l'auteur, que cette étude nous aide à mieux comprendre, nous dirions volontiers qu'il est l'un des esprits les plus traditionnels et les plus progressifs de notre temps. Il ne cesse à chaque mouvement de prendre son élan dans les nécessités intellectuelles de notre époque et son point d'appui dans la doctrine la plus ancienne. Admirablement informé du cours de la pensée moderne, il suit celle-ci en toutes ses directions ; mais bien loin de s'en faire le courtisan et de se laisser porter par elle, il s'est donné pour mission, sinon de la redresser à tout propos, du moins de la ramener toujours aux sources éternelles de la pensée tout court : c'est ainsi que son talent ingénieux s'étend le plus possible, et qu'il en tire le plus grand parti. Il n'est pas jusqu'à sa manière d'écrire qui ne se ressente de cette apostolique préoccupation. Au lieu de poursuivre sa démonstration tout d'un trait, il ouvre à chaque pas des parenthèses, comme des saignées pratiquées dans une rivière trop abondante, afin d'exposer à loisir toutes ses richesses et de satisfaire à tous les scrupules. Dans toute la trame de son discours, la pensée est tellement complexe et tellement forte que les formules en paraissent quelquefois gênées. On a dit de Villemain, qui n'était point, il est vrai, philosophe : « Villemain polit tellement la surface de son sujet que, comme un globe trop glissant, il finit quelquefois par lui échapper des mains. » M. Maritain tient, au contraire, ou plutôt étreint son sujet de ses mains délicates et nerveuses ; au lieu de s'attacher à en polir la surface, il cherche avant tout à en parcourir toutes les avenues. Décidément, on n'a pas une activité si multiple, si élevée dans son objet, si pénétrante, sans être de la volée des grands esprits.

VII

L'excellente thèse présentée par M. l'abbé Régis Jolivet, maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon, pour l'obtention du Doctorat ès Lettres, est devenue un volume de la « Bibliothèque des Archives de Philosophie » : *La notion de substance, essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours* [1].

Ce travail consciencieux « n'est autre chose que l'exposé des solutions diverses fournies, au cours de l'histoire, au problème ontologique par excellence de la substance. Ce problème, résolu d'emblée, en quelque sorte, par les métaphysiques réalistes d'Aristote et de S. Thomas, où l'esprit était originairement placé en face de la synthèse naturelle de l'être composé et indivis, se présente, depuis le nominalisme, comme celui de la conciliation de termes en quelque manière hostiles, choses en soi et phénomènes, et impose à l'intelligence la tâche ardue de retrouver au sein de la multiplicité donnée à l'expérience, l'unité que postule la raison. »

Dans cette histoire de la notion de substance, aucun système ne peut se vanter d'être totalement indépendant de ceux qui l'ont précédé. Chaque doctrine qui compte apporte sans doute quelque chose de nouveau et d'irréductible aux doctrines antérieures, mais il est non moins vrai que cette nouveauté s'insère en des systèmes déjà constitués, pour leur donner un sens plus cohérent ou une orientation plus logique. Ce qui ne veut pas dire, comme le remarque expressément l'auteur, que cette continuité ou cette progression soit nécessairement un progrès.

Mais cette constatation fait l'unité et la synthèse de l'ouvrage de M. Jolivet. S'il commence par le système d'Aristote, ce n'est pas qu'il ignore les réactions qu'accuse le Stagyrite sur les philosophies qui ont précédé la sienne ; mais il lui semble que du système péripatéticien (complétant et couronnant celui de Platon) dépend plus directement la notion *métaphysique* de la substance, qui forme l'objet propre de ses investigations.

Son travail est à la fois historique et critique. Il étudie, nous indique expressément le sous-titre, les mouvements de la pensée philosophique touchant la notion de substance depuis Aristote jusqu'à nos jours. L'influence d'Aristote, à travers le thomisme et par lui, a pénétré plus ou moins toute la philosophie médiévale. Le thomisme est à l'apogée d'une courbe qui commence au XIIe siècle pour finir au XVIe, avec le début de la philosophie moderne.

Duns Scot, au nom de la tradition augustinienne de l'Ecole d'Oxford, introduit dans son système des éléments qui modifieront grandement la figure donnée par S. Thomas à l'aristotélisme et transformeront à fond la synthèse thomiste, en substituant au réalisme modéré qui la définissait un réalisme excessif, qui en apparaît comme la contradiction. En « réifiant » les abstractions de l'intelligence conceptuelle, Scot introduit au sein des choses un tel nombre d'antinomies, qu'à moins d'un retour au réalisme modéré de S. Thomas, il ne reste plus, semble-t-il, qu'une voie ouverte, celle de l'empirisme. Toutefois, le scotisme n'était pas encore la rupture complète avec l'aristotélisme. Avec le nominalisme, avec l' « occamisme » tout spécialement, la rupture s'avère totale et parfaitement consciente. Nous y voyons pour la première fois se présenter comme rigoureusement liées entre elles deux affirmations qui vont dominer toute l'histoire de

[1] In-8 de 340 p., 50 f. ; Paris, Beauchesne.

la philosophie, au XVIIIe et XIXe siècles ; dans l'ordre de la connaissance, celle de l'empirisme, à titre de principe ou plutôt de postulat ; dans l'ordre réel, celle de l'idéalisme, comme conséquence nécessaire de ce postulat. L'effort que fera Suarez, avec son éclectisme, pour concilier les contraires, restera sans résultat appréciable pour le salut de l'aristotélisme thomiste. Le nominalisme, mieux accordé en apparence aux tendances vers le concret, que la Renaissance et le développement des sciences physiques ont rendues si puissantes, verra seul son prestige accru. La fin du moyen âge philosophique marquera le point de départ de la philosophie moderne.

Ici, l'histoire des systèmes est faite de mouvement contrastés. Le point de départ de la métaphysique cartésienne, la double substance, irréductible l'une à l'autre : pensée et étendue, sera, pour les philosophes subséquents, un continuel sujet de confusion et de contradiction. Si, par le *Cogito*, et avec des arguments d'une puissance inégalée, Descartes fonde le réalisme le plus solide, par sa théorie de la substance il en vient à rendre ce réalisme intenable. Spinoza, partant de la définition cartésienne de la substance, y trouvera le panthéisme. Ce panthéisme rend inintelligibles les êtres personnels, libres et responsables, qui sont donnés dans l'expérience. Le problème de la communication des substances reste encore à résoudre. L'irréductibilité de la « pensée » et de l' « étendue » s'affirme avec plus de force. Et les systèmes postérieurs, rationalistes ou empiristes, se montreront tout aussi impuissants à résoudre le problème. Ni le dynamisme de Leibniz, ni l'empirisme de Locke et de Hume, ni l'idéalisme de Malebranche et de Berkeley, ni la « raison pratique » de Kant ne résolvent la difficulté.

La partie la plus intéressante de la thèse de M. Jolivet est, à notre avis, celle qui concerne les efforts de la plupart des penseurs du XIXe siècle. Grâce à la « raison pratique, » le criticisme kantien avait laissé subsister devant l'entendement une « chose en soi, » comme une donnée irrationnelle. Il s'agira désormais ou bien de supprimer définitivement cette notion de substance, ou bien d'en expliquer la paradoxale genèse. Et, dans ces tentatives qui marquent la « fin de la substance, » les doctrines élaborées au cours du XIXe siècle sont toutes, consciemment ou non, dominées par le postulat empirique sur lequel se fondait la *critique de la Raison pure*. Les métaphysiciens allemands chercheront dans l'idéalisme un principe de détermination nouveau ; les positivistes anglais et français renonceront entièrement à déchiffrer cet X inconnaissable. Mais, de quelque façon qu'on envisage ces essais de solution, on n'y voit, en fin de compte, qu'une défaite de la raison humaine : négation, dans l'empirisme, de la réalité sous-jacente aux états de conscience ; identification, dans l'idéalisme, des contraires et même des contradictoires. En ramenant l'être à la relation, l'idéalisme de Ch. Renouvier conduirait logiquement à identifier l'être au néant, l'idée d'absolu devenant inintelligible. Ce n'est que par une nouvelle contradiction qu'on échappe à cette conclusion décevante. Ainsi, le « fantôme de la substance » ne se laisse pas facilement exorciser : les « embarras » où se débattent les défenseurs de l'idéalisme, Renouvier, Brunschwicg, Le Roy, Lachelier, Hamelin, nous acculent à cette conclusion que « l'idéalisme n'arrive et ne peut arriver à se formuler intelligiblement sans faire appel au réalisme, c'est-à-dire qu'en lui-même il est littéralement impensable. Comme le scepticisme, il se détruit en s'affirmant. » Le réalisme bergsonnien lui-même, tout en dépassant, en droit, les limites dans lesquelles s'enferme l'empirisme, ne reste pas, en fait, fidèle à sa méthode. En ce qui concerne la substance, il n'atteint pas au-delà de l'expérience sensible saisie dans sa continuité phénoménale.

Tout en faisant œuvre de critique avisé, M. Jolivet entend bien ne pas méconnaître la grandeur de l'effort fourni par la philosophie moderne.

« Aucun scepticisme, déclare-t-il dans l'*Introduction*, ne peut valoir contre cet enseignement de l'histoire que la vérité existe et qu'il appartient à l'homme de la connaître. C'est de quoi justifier ce travail d'être aussi critique, en ce sens que nous nous efforçons de ramener les doctrines à leurs principes générateurs, affirmés ou occultes, et que nous avouons l'ambition de les juger à la fois avec fermeté et sérénité. Mais si nous revendiquons le droit d'opposer à de vieilles erreurs qui renaissent d'anciennes vérités qui sont oubliées, nous ne prétendons pas cependant refuser aucune des richesses de la spéculation moderne. Non seulement le progrès de la réflexion a posé de nouveaux problèmes, mais encore sur les problèmes anciens, qui sont éternels, la philosophie moderne a projeté souvent de magnifiques clartés. Nous sommes les héritiers de Descartes, de Pascal, de Leibniz, de Malebranche et de Kant, et, plus près de nous, les noms de Renouvier, de Lachelier, de Boutroux, d'Hamelin, de Blondel et de Bergson évoquent, à n'en pas douter, un des moments les plus féconds de notre histoire intellectuelle. Aussi bien, en préférant parfois la vérité à Platon, nous ne faisons mystère ni de l'admiration, ni de la sympathie que nous professons pour tant de hautes pensées, ni, sur bien des points, de l'accord essentiel où nous avouons nous rencontrer avec elles » (p. 11).

Cette citation était nécessaire pour corriger l'impression que ne manquerait pas de laisser dans l'esprit de nos lecteurs l'analyse forcément trop succincte que nous avons dû faire des critiques formulées par M. Jolivet. Nous n'avions pu dire l'exquise aménité qu'il y mêle, en même temps que le souci constant de chercher les parcelles de vérité partout où il pense les rencontrer. Toutefois, dans son beau livre, « le lien le plus fort est l'amour de la vérité. » Et cet amour de la vérité l'amène à conclure en faveur du réalisme thomiste. Ni l'empirisme ni l'idéalisme ne se suffisent. « Le relatif et l'absolu, dans le concret, ne font qu'un et sont mutuellement impliqués... La substance des réalités extérieures, ce n'est pas quelque chose d'absolument étranger à l'intuition sensible, pas plus que le phénomène n'est exté-

rieur au champ de la raison : phénomènes et substances sont indivisiblement, dans le concret, l'être même donné à la représentation... Ce qui est, c'est l'être concret, singulier, substantiel » (p. 303).

Cette conclusion est-elle trop modeste ?

« Qu'on y réfléchisse, et l'on verra ce qu'elle implique. Dire que l'être donné dans l'expérience est substantiel, c'est convenir qu'il est indépendant du sujet connaissant, et c'est, par suite, éliminer ce faux idéalisme qui demande à l'esprit humain d'engendrer l'univers de l'expérience. Or, qu'on le veuille ou non, tous les problèmes philosophiques se ramènent en fin de compte à celui-ci : d'où vient l'être ? quelle en est la source et quelle en est la fin ? On peut, sans enfler la voix, juger que toutes les solutions qui aident à résoudre ce problème essentiel, modestes, si l'on veut, en apparence, sont en fait d'une importance capitale. Nous pouvons bien nous distraire à mesurer les sensations, à déterminer le rapport de la sensation à l'excitation, à cataloguer les modes variables du syllogisme ; rien de tout cela n'est vain, tant s'en faut. Mais, parmi tous les divertissements que la philosophie nous procure, si elle ne tendait, comme à sa fin prochaine, à dire à l'homme ce qu'il est et ce qu'est l'univers dont il use, en vérité, elle ne vaudrait pas même l'hommage de l'une de nos minutes. Ainsi, en appelant, en leur succession historique, les doctrines philosophiques, soit par leurs succès, soit par leurs échecs dans l'interprétation ou la systématisation de l'expérience, à témoigner en faveur de la réalité de l'être substantiel, nous posons par là les conditions d'une solution totale du problème de l'être. Solution à la fois réaliste et idéaliste, et qui ne peut même être réaliste qu'à la condition d'être idéaliste, et idéaliste qu'à la condition d'être réaliste. C'est ce que signifie, telle que S. Thomas l'expose, la doctrine de la substance. L'être substantiel, qui est le réel même, est un donné, et à ce titre il ne peut être l'œuvre de l'esprit humain. Mais essence, idée, en son fond le plus intime et d'autant plus riche d'être qu'il est plus pleinement idée, il est intelligible, car ce que l'esprit humain retrouve en lui et lit en lui (*intus legere*), c'est l'idée divine qu'il réalise. Ni l'être ne serait réel, s'il n'était idée, ni l'idée ne serait réelle, si elle n'était divine » (p. 303-4).

On voit par là à quelles hauteurs de vues la philosophie chrétienne nous transporte et comme elle projette sa vérité totale sur les parcelles de vérité recueillies par l'esprit humain laissé à ses seules lumières. Le grand mérite de M. Jolivet est d'avoir su, à propos d'un problème fondamental d'ontologie, réaliser cette synthèse profonde.

VIII

Le cahier III du 6e volume des *Archives de Philosophie* contient le dernier travail du regretté P. Sortais, S. J. Ce travail, intitulé : *Le Cartésianisme chez les Jésuites français au XVII*e *et au XVIII*e *siècle*[1], est un complément du tome III de sa grande *Histoire de la Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (lequel n'est pas encore publié). C'est une galerie où nous voyons défiler des personnages, de second plan sans doute, mais tous très vivants, très personnels, les uns ardents disciples de la philosophie nouvelle de ce temps-là, les autres ses adversaires non moins ardents.

A dire vrai, les disciples ardents sont assez peu nombreux : le nom du P. André seul mérite d'être retenu. Les autres, les PP. Fleury, Merlin, Le Brun, Aubert, Harscouët, du Tertre, ne marquent leur sympathie pour Descartes qu'à travers leur sympathie pour Malebranche. En somme, les disciples de Descartes, au sens strict du mot, n'ont été, parmi les Jésuites, qu'une très rare exception. C'est dire que la Société, en tant que corps enseignant, s'opposa à l'introduction de la métaphysique cartésienne dans ses Scolasticats et ses Collèges. La XVe Congrégation générale de la Compagnie censura même trente thèses cartésiennes, avec interdiction pour les professeurs de philosophie de les enseigner. Sur le terrain de la physique, on ne rencontre chez les Jésuites aucun ostracisme à l'égard des théories cartésiennes. Nombre de professeurs se montrèrent éclectiques, et leur firent beaucoup d'emprunts en toute liberté. Enfin, ceux qui attaquèrent Descartes (les PP. Fabri, Pardies, Le Valois, Daniel, de Tournemine, du Tertre, Hardouin, Buffier) le firent presque toujours avec des égards marqués, mêlant l'éloge à la critique. Comment auraient-ils oublié que Descartes avait été leur élève, qu'il leur avait témoigné beaucoup d'affection et d'estime, qu'il était toujours resté fidèlement attaché à ses croyances religieuses ? Il faut noter enfin que plusieurs Jésuites, et des plus marquants, comme le P. Buffier, n'ont combattu la philosophie cartésienne que sur certains points et qu'ils ont reconnu de bonne grâce, comme le P. Le Valois, que Descartes avait « trouvé une infinité de belles choses. »

Le P. Sortais nous a peint cette galerie de vieux portraits avec finesse et bonhomie. On sent que s'il sait toutes les erreurs de Descartes et quels dangers présentent ses principes, il n'est cependant pas un adversaire farouche du grand philosophe français du XVIIe siècle. Le P. Descoqs, qui a écrit la préface de ce cahier, nous avertit expressément que son confrère « ne voyait pas (en Descartes) l'ennemi-né de la pensée philosophique, ni le père de l'idéalisme moderne et de toutes les hérésies actuelles, comme voudraient nous le faire croire quelques-uns de nos critiques du XXe siècle. Il estimait tout à l'inverse que sa méthode d'introspection, que son fameux *Cogito ergo sum*. avait beaucoup de bon, si l'on voulait bien l'entendre, et ne méritait ni tant d'honneur ni surtout tant d'ignominie. » Quelque mitigée que nous semble une telle appréciation sur la pensée cartésienne, il n'en reste pas moins que l'étude du P. Sortais aura non seulement son charme, mais encore son utilité pour l'histoire de la philosophie.

IX

1. — L'Histoire de la philosophie du P. Gény était restée jusqu'ici sous forme de manuscrit, à l'usage des étudiants de la Grégorienne. Cédant à

[1] In-8 de 110 p., 20 f. ; Paris, Beauchesne.

de nombreuses et pressantes instances, le P. Souilhé la publie aujourd'hui en un beau volume [1], qui fera la joie des amis et admirateurs du regretté professeur. Répertoire commode, dit-il dans son introduction ; c'est, à notre avis, plus et mieux. S'il était impossible de faire tenir en 380 pages une histoire technique et approfondie de la philosophie, du moins avons-nous ici l'essentiel. Tout y est, nous semble-t-il, sauf quelques rares omissions, sur lesquelles on pourrait, au surplus, discuter ; et, dans ce tout, il n'est rien qui ne se trouve posé à sa place, marqué d'un trait sûr, entouré de toutes les précautions utiles, et, finalement, tel qu'il apparaît aux yeux des meilleurs juges. L'impression générale est celle d'une information étendue et d'une grande sagesse. Le livre est dédié aux élèves des séminaires, auprès desquels l'éminent jésuite poursuivra ainsi le magnifique apostolat intellectuel auquel il avait voué toute sa vie.

2. — M. Fortuné Palhoriès, directeur de la collection « Les Grands Philosophes » (chez Félix Alcan, 25 vol. déjà parus), a eu l'heureuse idée de publier en trois séries les *Vies et Doctrines des Grands Philosophes à travers les âges* [2]. Nous avons lu avec infiniment de plaisir les deux premiers volumes (les seuls parus au moment où nous écrivons ces lignes). L'auteur, en effet, s'est mis à la portée des intelligences moyennes et il leur a, pour ainsi dire, supprimé tout effort. Sous sa plume claire et sans prétention, les doctrines les plus difficiles deviennent facilement intelligibles et les systèmes les plus obscurs acquièrent une réelle clarté. Non pas que M. Palhoriès ait, dans ce but, défiguré les opinions qu'il rapporte ; mais la vulgarisation qu'il en donne, tout en respectant l'objectivité de leur sens et même de leurs expressions, sait se faire si accessible à tous qu'on doit reconnaître, en ces monographies d'apparence élémentaire, un véritable tour de force scientifique.

Le premier volume contient six études de philosophes anciens : les premiers philosophes grecs, Socrate, Platon, Aristote, Epicure, les Stoïciens, Plotin, S. Augustin.

Le second volume a pour objet le moyen âge et l'époque moderne : les Arabes, Avicenne, Gazali, Averroës, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza.

Le troisième volume, sous presse, englobe la période qui va du XVIII[e] siècle à nos jours. C'est une galerie intéressante et variée où défileront Locke, Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer, Maine de Biran, Auguste Comte, Stuart Mill, Nietzsche, William James, Bergson.

Sans doute, il ne saurait être ici question d'une histoire complète de la philosophie ; mais les candidats aux examens apprécieront cette triple série d'études, faciles et attrayantes, dont la lecture leur rendra, à coup sûr, de précieux services.

3. — Le *Précis de philosophie fondamentale* de Henri de Tourville [1] est présenté par M. Pierre Mesnard dans une introduction chaleureuse, qui en explique tout à la fois la méthode et le contenu.

« L'éclectisme qui faisait fureur, dit M. Pierre Mesnard, p. 9, lui paraissait le principal ennemi du vrai philosophe » ; et là-dessus, il avait singulièrement raison. L'éclectisme eut peut-être en effet sur deux ou trois points des convictions, des principes ; mais à part ces quelques points, le reste est bien court, et le symbole intérieur a toujours semblé bien flottant. Ceux qui, par parenthèse, ont cru que la religion pouvait marcher de concert avec une telle philosophie (laquelle s'était donnée comme une sorte de cartésianisme restauré ; cartésianisme dès lors bien artificiel) se sont affreusement trompés. H. de T. a sans doute vu que le catholicisme, dans un tel commerce, se trouvait fort dépourvu et amoindri ; mais ce qui paraît l'avoir frappé davantage, c'est l'absence de rigueur ou de solidité dans la construction ; et c'est ce qui le décida à adopter une méthode scientifique, celle-là même qu'il avait appliquée pendant toute sa vie aux faits sociaux. Il reste malheureusement à savoir dans quelle mesure et à quelles conditions une méthode d'observation, bonne pour les sciences sociales, peut être transportée en philosophie. Le critère du bien-être auquel l'auteur se réfère si souvent est-il un critère vraiment et pleinement recevable ? Tant d'appels à la satisfaction, ou à l'épanouissement du moi, ne risquent-ils pas de paraître un peu méprisants pour la vérité ? C'est par d'autres moyens et par d'autres voies que la philosophie, semble-t-il, accrédite son objet.

Le contenu du livre n'est pas, au surplus, celui que le titre annonce, ni celui que la méthode pourrait faire entrevoir. Ce précis de philosophie fondamentale n'est guère, en effet, qu'un précis de psychologie, ou, pour parler plus exactement encore, qu'une étude, du reste fort sommaire et fort incomplète, de quelques chapitres de la psychologie : la raison, le sens intime, le sens externe, la mémoire, la volonté. Il y aurait beaucoup à dire sur cette distribution des matières, et, malgré tant de pénétrantes observations de détail, sur le fond même des idées. Quant à la rigueur scientifique, qu'on se flattait d'y apporter, là où par hasard elle se rencontre, elle irait facilement jusqu'à la raideur ; mais le plus souvent, elle n'existe que dans l'intention de l'auteur et dans ses démonstrations verbales. A chaque page qu'on tourne, on sent qu'il eût fallu un homme de métier pour tenir les promesses d'un si grand ouvrage.

4. — En 1920, p. 477, nous présentions à nos lecteurs l'*Ontologie* du P. Tilmann Pesch, revue et abrégée par le P. Frick. Aujourd'hui, ce dernier

[1] P. Gény, *Brevis conspectus historiæ philosophiæ*, édit. 3[a], in-8 de 382 p., 15 lires; Rome, Université Grégorienne, 120, via del Seminario.

[2] Trois vol. in-8 de plus de 300 p., à 15 f. l'un ; Fernand Lanore, 48, rue d'Assas, Paris 6[e].

[1] In-12 de 174 p. ; Paris, Bloud et Gay.

auteur nous offre une Ontologie plus abrégée encore et de son propre cru [1]. L'esprit et la méthode n'ont d'ailleurs pas changé et les observations que l'*Ami* avait cru devoir faire il y a neuf ans n'ont rien perdu de leur actualité.

Les thèses les plus fondamentales de S. Thomas sont exposées par le P. Frick à travers l'exégèse de Suarez. Mais tandis que le grand théologien jésuite avoue fréquemment et loyalement être en désaccord avec le Docteur Angélique, le P. Frick estime sans doute que l'*Eximius* s'est fait à lui-même illusion et qu'il demeure, après tout, le plus fidèle commentateur de l'Aquinate. Le souci, — d'ailleurs fort louable, — de faire court et clair paraît avoir dispensé l'auteur d'engager sur la véritable pensée de S. Thomas les discussions auxquelles d'autres manuels nous ont habitués. Les étudiants qui n'auront lu que le P. Frick seront grandement étonnés en retrouvant, dans le texte même des œuvres de S. Thomas, l'expression authentique de la pensée philosophique du grand Docteur.

Néanmoins, à cause de sa brièveté et de sa clarté, ce manuel se recommande à tous ceux, maîtres et étudiants, qui voudront connaître exactement l'interprétation donnée à la philosophie thomiste dans certains scolasticats jésuites.

5. — Dans la brochure qu'il publie sous le titre : *L'Evidence et la Science* [2], M l'abbé Julien Werquin, professeur à l'Institution Saint-Jude d'Armentières (Nord), étudie un aspect général des rapports de la philosophie avec les autres sciences humaines. Les procédés de la science n'ont rien que d'humain et, dans leurs traits fondamentaux, ils sont faciles à saisir par tous. Or, ils sont tels qu'ils ne lui permettent pas de se mettre en opposition avec les premières données de la raison. Bien plus, l'exercice de la science, c'est-à-dire la création et l'utilisation de ces méthodes, suppose qu'on reconnaît la vérité de ces premières données. La façon même dont les savants travaillent à atteindre leur but montre qu'ils reconnaissent leur évidence. L'évidence des principes premiers, dont la certitude ne saurait être révoquée en doute, est mise ici en pleine lumière. L'auteur énumère d'abord ces données premières et évidentes, sans toutefois exposer leur genèse ni montrer leur valeur (ce qui constituerait le travail d'une partie de l'épistémologie qui ne saurait être traitée en cette brève étude). Il donne ensuite quelques traits essentiels de ce qu'est la connaissance élémentaire du monde sensible, et y montre la place des évidences de la raison. Parlant ensuite des méthodes des sciences, il fait voir qu'elles supposent constamment ces mêmes données évidentes et les utilisent avec sécurité ; de plus, la méthode de la science et ses résultats sont tels qu'elle ne peut en aucune hypothèse s'inscrire en faux contre ces données fondamentales de la pensée humaine.

Ainsi, sous une forme nouvelle, on retrouve ici la défense de la valeur des premiers principes appliqués aux sciences ; solide et s'inspirant de la plus saine philosophie, cette étude mérite de retenir l'attention des lecteurs sérieux.

[1] C. Frick. S. J., *Ontologia, sive Metaphysica generalis in usum scholarum*, in-12 de x-248 p. ; Herder, Fribourg-en-Brisgau.

[2] In-8 de 100 p., 8 f. ; chez Tirloy, 62, rue Esquermoise, à Lille.

LITURGIE

Q. — 1° Le samedi 13 juillet dernier, fête de S. *Anaclet*, du rite semi-double, j'ai, — comme il était permis — célébré la messe votive de la Sainte Vierge.

D'après notre *Ordo*, la deuxième oraison à la messe de S. Anaclet était *A cunctis*, la troisième *ad libitum*, et la quatrième « impérée » pour le Pape. A la messe votive de la Ste Vierge, j'ai donc dit comme deuxième oraison celle de S. Anaclet, comme troisième *A cunctis*, et comme quatrième une oraison *ad libitum*. Me souvenant d'avoir lu que l'oraison « impérée » était supprimée s'il y avait déjà quatre oraisons prescrites par les rubriques, j'ai omis, puisque c'était le cas, l'oraison « impérée » *pro Papa*. — Mais un vicaire m'a dit que j'aurais dû supprimer l'oraison *A cunctis*, parce que c'était un samedi, et réciter comme quatrième oraison celle pour le Pape.

Qu'en est-il exactement ?

2° Comment se fait-il que, dans notre *Ordo*, cette oraison « impérée » pour le Pape était bien indiquée le 13 juillet, à la messe d'une fête semi-double, et qu'il n'en avait pas été question le 11, à la messe d'une fête simple ?

Y avait-il là une faute ?

3° Je ne comprends pas pourquoi cette année, à la messe du dimanche 14 juillet, notre *Ordo* nous a fait lire comme deuxième oraison celle de S. Marcellin, alors que, dans notre propre diocésain, la fête de ce saint est fixée au 27 juillet, jour occupé dans le calendrier de l'Eglise universelle par la fête simple de S. Pantaléon, martyr.

4° Peut-on, v. g., pour donner immédiatement après la messe l'absolution générale avec indulgence plénière, porter sur l'aube une étole pendante ? N'est-il jamais permis de porter ainsi l'étole sur l'aube ?

Pourrait-on du moins donner cette absolution générale en aube et étole croisée, sans chasuble ?

R. — Ad I. A toute messe votive privée célébrée un jour où l'on fait un office semi-double ou simple, il y a en principe trois oraisons : la deuxième est celle de l'office occurrent ; la troisième est ordinairement celle qui serait la deuxième dans la messe conforme à cet office, c'est-à-dire soit une commémoraison proprement dite [1], soit, à défaut de celle-ci, l'oraison commune du temps. Toutefois, quand la messe votive privée est celle de la Ste Vierge et que l'on n'a point à y faire d'autre mémoire particulière que celle de l'office occurrent, — comme c'était le cas le 13 juillet, — la troisième oraison est invariablement celle du Saint-Esprit, et non l'oraison *A cunctis*. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3 ; tit. VI, n. 1).

A la messe votive privée de la Ste Vierge célébrée par lui le 13 juillet, notre consultant n'au-

[1] V. g. la commémoraison d'une octave commune en cours, d'une férie d'Avent, du mardi des Rogations ou d'un simple.

rait eu à ajouter aucune autre oraison à celles que nous venons d'indiquer, si l'oraison pour le Pape n'avait été commandée par l'Ordinaire du lieu. (Cf. *ibid.*, tit. VI, n. 6). Cette dernière oraison était donc à dire en quatrième lieu.

Ad II. Etant donné que le 11 juillet, à la messe de S. Pie Ier, il y avait seulement trois oraisons prescrites par les rubriques, rien ne s'opposait à ce que fût dite aussi l'oraison commandée par l'Ordinaire du lieu. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VI, n. 4). C'est sans doute par inadvertance que, pour ce jour-là, le rédacteur de l'*Ordo* dont il s'agit a omis de mentionner, — alors qu'il le fait habituellement, — l'oraison commandée dans le diocèse.

Ad III. D'après les renseignements fournis par notre consultant, il semble bien que, si son *Ordo* indiquait, pour la messe du dimanche 14 juillet dernier, la commémoraison de S. Marcellin, il fallait voir là l'effet d'un *lapsus calami*.

En tout cas, il était facile à ceux qui avaient sous la main le calendrier perpétuel du diocèse, de constater à coup sûr l'erreur commise par le rédacteur. Une fois celle-ci reconnue, non seulement ils pouvaient, mais ils devaient la corriger. (S. R. C., 12 juillet 1889, n. 3714, ad 2).

Ad IV. *a)* Toutes les fois qu'un prêtre prend l'étole sur l'aube, il doit la croiser sur la poitrine, comme l'évêque la lui a mise à l'ordination sacerdotale, et, à l'aide du cordon, la maintenir ainsi croisée [1]. (Cf. Missel, *Ritus celebr. missam*, tit. I, n. 3 ; S. R. C., 30 sept. 1679, n. 1637, ad 3).

Seuls l'évêque et l'abbé mitré ne croisent pas l'étole sur l'aube, mais l'y laissent pendante en toute circonstance, parce qu'ils portent aussi la croix pectorale [2]. (Cf. Missel, *loc. cit*, n. 4 ; Cérém. des év., l. II, c. VIII, n. 14 ; Pontifical, *De consecratione electi in episcopum*, et *De benedictione abbatis auctoritate apostolica)*. Pour la même raison, les protonotaires apostoliques des trois premiers ordres jouissent d'un privilège analogue, lorsqu'ils célèbrent pontificalement. (Pie X, *Motu pr.* du 21 févr. 1905, n. 8, 27 et 47).

b) Ce n'est pas l'aube et l'étole croisée, mais, — comme le demande le Rituel (tit. VIII, c. XXXIII), — le surplis et l'étole violette pendante que, même aussitôt après avoir célébré la messe, le prêtre doit porter, pour donner publiquement à des tertiaires l'absolution générale avec indulgence plénière.

A la vérité, il n'existe sur ce point aucune déclaration explicite de la S. C. des Rites. Mais cela résulte *a pari* de plusieurs de ses décisions interdisant au prêtre le port de l'aube et de l'étole, — même immédiatement avant ou après la messe, — pour v. g. procéder à une levée de corps, recevoir le consentement des personnes qui contractent mariage, ou exposer le Saint-Sacrement. (S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 1 ; 31 août 1867, n. 3158, ad 3 ; 7 déc. 1888, n. 3697, ad 12).

Q. — J'avais toujours cru jusqu'ici qu'à l'encensement de l'autel, les trois premiers coups d'encensoir donnés en marchant par le célébrant, du côté de l'épître puis du côté de l'évangile, étaient destinés aux chandeliers de l'autel. De fait, on nous enseignait au séminaire que, pour donner ces coups, le prêtre devait élever un peu l'encensoir vers chacun des chandeliers.

Maintenant, tout cela est changé, et je vois la plupart des célébrants se contenter de promener alors l'encensoir presque au ras de la table de l'autel.

Quid ?

R. — Encenser les chandeliers de l'autel ! Une telle pratique dénote une incompréhension absolue de la lettre et de l'esprit des rubriques réglant le cérémonial de l'encensement de l'autel.

On lit dans le Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. IV, n. 4) et dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIII, n. 5) : « [Celebrans], facta iterum cruci reverentia, incensat *altare*, ter ducens thuribulum æquali distantia, prout distribuuntur candelabra, a medio ejus usque ad cornu epistolæ. » Or, les auteurs ont toujours cru que ces trois coups d'encensoir, — comme ceux qui sont donnés de la même façon du côté de l'évangile, — étaient destinés à encenser la partie postérieure de la table même de l'autel. Nous nous contenterons de citer ici Bourbon [1] : « Le célébrant, aussitôt après avoir encensé les reliques ou statues, s'il y a lieu, sinon, ayant fait la génuflexion au Saint-Sacrement après avoir encensé la croix [2], se tourne vers le côté de l'épître, il s'avance jusqu'au coin de l'autel en donnant trois coups d'encensoir, à égales distances, c'est-à-dire vers les places où l'on met les trois chandeliers, *sans toutefois élever la main vers les chandeliers*, mais conduisant l'encensoir en ligne directe vers le gradin, *car c'est l autel qu'il encense et non pas les chandeliers*. Pour la même raison, il donnerait toujours trois coups d'encensoir, à égales distances, n'y eût-il là que deux chandeliers [3] ».

Q. — Les religieuses à vœux simples qui sont chargées de desservir l'hôpital de la ville de C. et dont je suis l'aumônier, célèbrent très solennellement chaque année, au 13 juin, la fête du patron principal de leur congrégation, S. Antoine de Padoue. Il y a ce jour-là, dans la chapelle semi-publique de l'hôpital, une messe solennelle du saint, au milieu d'une grande affluence de peuple.

Or, cette année-ci, nous avions au 13 juin l'office du Cœur eucharistique de Jésus, sous le rite double majeur et avec mémoire de S. Antoine.

Pouvais-je néanmoins célébrer ce jour-là, dans notre chapelle, la messe solennelle de S. Antoine avec mé-

[1] « Le concile tenu à Braga en 675 ordonne au prêtre, dans son canon 4e, de porter l'*orarium* [ou étole] pendant la messe, de manière à couvrir les épaules et à former une croix sur la poitrine. » (Dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne...*, art. ETOLE)

[2] Cf. Favrin, *Praxis solemnium functionum episcoporum etc.*, 2e édit., p. 202.

[1] *Petit Cérémonial paroissial*, IIe partie, tit. I, c. II, art. 2, n. 120.

[2] Il ne ferait alors qu'une inclination profonde à la croix, si le Saint-Sacrement ne se trouvait pas à l'autel. (Missel, *loc. cit.* et n. 6).

[3] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit., p. 68-69 ; Martinucci, *Manuale S. cæremoniarum*, l. I, c. V, n. 4 ; Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 394, n. 170. ; etc.

moire de l'office récité, m'autorisant de ce qu'étant patron de la congrégation des religieuses pour lesquelles je célébrais la messe, ce saint avait droit à ce que sa fête primât chez elles l'office du Cœur eucharistique de Jésus ?

R. — A la vérité, les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 1) permettent de chanter, — sauf survenance de quelqu'un des empêchements liturgiques déterminés par elles, — la messe solennelle d'une fête occurrente qui, célébrée d'ordinaire avec grand concours de peuple, se trouve éclipsée par un office prédominant. Encore faut-il, d'après ces mêmes rubriques, que, pour cela, l'affluence des fidèles ait été jugée suffisante par l'Ordinaire [1], car les intéressés pourraient être portés à la croire trop facilement telle.

Mais pour s'autoriser à célébrer le 13 juin dernier, dans la chapelle semi-publique des religieuses dont il s'agit, la messe solennelle de S. Antoine, était-il besoin de recourir à la faculté reconnue par les rubriques susmentionnées ?

Parmi les fêtes primaires doubles de 1re classe dont la liste est dressée à la fin des Nouvelles rubriques du Bréviaire, on trouve celles du titulaire et du saint fondateur de l'ordre ou de la congrégation. Or, on sait ce que le droit entend par ce dernier mot : « Religio in qua vota dumtaxat simplicia sive perpetua sive temporaria emittuntur. » (*Codex*, can. 488, 2°). D'autre part, les rubriques ne font aucune distinction entre les congrégations ayant la récitation du bréviaire et un calendrier propre et les congrégations qui n'ont ni l'un ni l'autre.

Il semble donc jusqu'à décision contraire que, si la congrégation religieuse en question a été dûment approuvée, la fête de son titulaire, S. Antoine, est de droit, pour elle, une fête double de 1re classe [2]. En conséquence, c'était la messe de ce saint que, le 13 juin dernier, il fallait célébrer dans leur chapelle, avec *Gloria* et *Credo*, mais, — du moins à la messe chantée, — sans mémoire du Cœur eucharistique de Jésus [3].

Q. — Ma paroisse actuelle a coutume de se joindre une fois l'an à la paroisse voisine pour faire, à l'occasion de la fête de leur commun patron, une procession générale.

Or, voici l'usage que j'ai trouvé établi pour cette procession et qui, tout de suite, m'a semblé tout à fait étrange : les croix processionnelles des deux églises sont portées côte à côte, en tête des deux clergés réunis.

Je voudrais savoir ce que l'*Ami* pense de cet usage, lequel d'ailleurs, à ce qu'il paraît, serait d'introduction assez récente.

Ne vaudrait-il pas mieux que, dans la circonstance, ces deux croix de procession fussent portées l'une devant l'autre ?

R. — La présence de deux croix, portées côte à côte en tête du clergé dans une procession générale, est tout aussi ridicule — le mot n'est pas trop fort — et, par conséquent, tout aussi inadmissible que le serait celle de deux crucifix juxtaposés sur le milieu d'un seul et même autel. En effet, portée ainsi en tête du clergé dans les supplications solennelles et accompagnée de deux acolytes céroféraires, la croix processionnelle y tient lieu, au témoignage de la S. C. des Rites, de l'autel lui-même [1]. (S. R. C., 1er févr. 1907, n. 4198, ad 16).

Aussi l'unité de croix s'impose-t-elle en principe, du moins au clergé séculier, dans les processions. « Tout le clergé séculier, dit le P. Hægy [2], marche sous une seule croix : celle de l'Eglise qui fait la procession, ou celle de la cathédrale si le Chapitre est présent. Toutefois, si c'est l'usage, chaque corps du clergé (collégiales, paroisses, instituts ecclésiastiques, congrégations religieuses) peut marcher sous sa propre croix, accompagnée de deux acolytes. » (Cf. S. R. C., 27 nov. 1632, n. 596 ; 5 mars 1825, n. 2641, ad 1 ; 28 avril 1866, n. 3144, ad 3).

Notre consultant verra par là pourquoi et comment doit être réformé l'abus qu'il nous signale. Les deux croix processionnelles ne pourraient même être portées l'une devant l'autre qu'à la condition d'être séparées entre elles par tout le clergé de l'église à laquelle appartiendrait la croix portée la première [3] : ce qui, du reste, suppose un clergé assez nombreux [4].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Alexandre MASSERON. Aux Saints d'autrefois pour les hommes d'aujourd'hui. — In-16 de 270 p., 12 f. — Editions St-Michel, 21, rue Servandoni, Paris 6e.

L'auteur de ce livre n'est pas un nouveau venu dans le monde des hagiographes. Pour ne parler que de ses principaux ouvrages, il a publié dans la Collection « Les Saints » un *Saint Antonin, archevêque de Florence*, et dans la Collection « L'Art et les Saints » une *Sainte Catherine de Sienne*, un *Saint Yves* et une *Sainte Anne* qui ont leur place dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques. Il a donné, aussi, à la Collection « Caritas » des *Légendes franciscaines*, et dans la Collection « Les villes d'art célèbres » une *Assise* qui l'ont fait bien venir, et avec raison, de la clientèle catholique.

Le nouvel ouvrage qu'il publie aujourd'hui est animé du même souffle chrétien. Il a, de plus, un caractère inédit et on peut dire original qui lui vaudra certainement beaucoup de lecteurs. Comme le fait pressentir

[1] Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. VI.

[2] Cette fête comporte aussi, pour la congrégation, une octave commune. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, *loc. cit.*).

[3] Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VII, n. 3.

[1] « Il parait qu'autrefois cette croix était celle même de l'autel, que l'on adaptait à la haste, et qui conduisait ainsi et ramenait à la fin dans l'enceinte sacrée la troupe qu'elle n'avait cessé de présider. » (Dom Gréa, *De la sainte Liturgie*, l. VI. c. III, § I).

[2] *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 678.

[3] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1896, p, 423-424.

[4] Rappelons ici que c'est immédiatement devant le clergé que doit être portée la croix processionnelle. (Cf. Rituel, tit. IX, c. II, n. 2 ; c. III, n. 2 ; c. IV, n. 3 ; Cérém. des év., l. I, c. II, n. 4 ; — *Mem. rit.*, tit. I, c, II, § III, n. 6 ; tit. III, c. II, § III, n. 2 ; — S. R. C., 28 avril 1866, n. 3144, ad 3).

son titre, c'est une série non pas de biographies de saints, mais une suite de causeries pieuses avec des saints choisis parmi les plus populaires de notre époque. Et ces causeries, ou pour leur donner leur vrai nom, ces prières, ont plusieurs caractères qui les rendent particulièrement attachantes.

Et d'abord elles sont, comment dirais-je ? essentiellement actuelles. Les saints que nous présente M. Masseron sont bien *les saints d'autrefois,* mais les hommes auxquels il les intéresse sont bien les *hommes d'aujourd'hui.* Qu'on en juge plutôt par les titres des chapitres de son livre : *A S. Joseph, pour qu'il résolve la crise des loyers ; à Sainte Zite, pour qu'elle résolve la crise des domestiques ; à S. Yves, patron des gens de justice ; à Sainte Anne, pour l'éducation de ses petites-filles ; à S. Bernardin de Sienne, pour les prédicateurs ; à S. Christophe, pour qu'il nous préserve des accidents d'automobile ; à S. François de Sales, patron des journalistes ; aux Saints Cosme et Damien, patron des médecins ; à Sainte Catherine d'Alexandrie, patronne des jeunes filles et des philosophes ; au Bon Larron pour qu'il nous préserve des grands voleurs...* La liste (que nous écourtons) se couronne naturellement par la *Vierge très miséricordieuse.* Aucun de nos anciens grands saints populaires n'y est omis : ni S. Antoine de Padoue auquel on demande de retrouver *les objets perdus comme le temps et... le bon sens ;* ni S. Nicolas, *patron des écoliers et des écolières.* Et de chacun d'eux on sollicite la grâce d'être délivré de maux qui hélas ! sont bien de notre temps.

Un autre mérite de ce livre, vraiment unique en son genre, c'est qu'il est extrêmement vivant. L'humour, et, est-il besoin de l'ajouter ? un humour toujours de bon ton, y coule à pleins bords. L'auteur est, parfois caustique, parfois plaisant. Il est toujours spirituel. Est-ce un bien ? Est-ce un mal ? C'est certainement un bien. « L'esprit, en effet, dit un proverbe, n'est jamais de trop » même dans la vie et l'invocation des saints. Car, selon le mot d'un profond psychologue : « Les saints tristes sont presque toujours de tristes saints. »

Analecta Sacra Tarraconensia, anuari de la *Biblioteca Balmès.* — MCMXXIX, vol. V ; in-4o de 490 p., 30 pesetas. — Bibl. Balmès, Duran I Bas, 11, Barcelona (Espagne).

Comme les années précédentes, le recueil de 1929 contient deux parties, l'une théologique et philosophique, l'autre, historique et archéologique, suivie des recensions, chroniques et bibliographies habituelles.

La partie proprement théologique ne comporte qu'une étude du P. Aloyse Teixidor, S. J. : *De ratione formali amicitiæ Dei in homine justo non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda.* L'auteur s'appuie sur S. Thomas lui-même pour expliquer le sens de l'assertion qu'on lit dans la *Somme théologique,* IIa-IIæ, q. 23, a. 1 : « *Caritas amicitia quædam est hominis ad Deum.* » Sa conclusion est que la grâce elle-même, et non pas seulement la vertu de charité, appartient au fondement prochain de l'amitié divine dans l'âme humaine. Cet article est dirigé contre l'étude du P. Keller, O. P., parue dans les *Xenia Thomistica,* Rome, 1925. — Suit une intéressante étude philosophique de M. Felix Treseria, prêtre : *De doctrinis metaphysicis fr. Thomæ de Eboraco,* O. F. M. Thomas d'York enseignait à Oxford en 1253. Son ouvrage principal s'intitule *Sapientiale.* L'auteur nous donne ici un résumé de toute sa métaphysique : dualité de principes de l'être (matière et forme), auxquelles peut s'ajouter un troisième principe, la privation ; la matière ; la forme ; l'union de la matière et de la forme ; les divisions de l'être par rapport au Créateur et aux créatures ; quelques points de doctrine concernant le Créateur : existence de Dieu ; sa nature et ses attributs ; la création du monde. Cette belle étude, écrite en liaison avec un autre article publié dans le *Criterion* (janvier 1929), sur la méthode du *Sapientiale,* a valu à son auteur le titre de Maître agrégé de la Faculté de philosophie de l'Université Grégorienne. — Du P. Flori, S. J., un discours *De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes.* Solution de Balmès : la théorie du sens commun ; sa valeur et les objections qu'on lui oppose. — Enfin, du P. David Garcia, C. M. F., *Algunas consideraciones sobre el problema epistemologico :* Introduction, *Le réalisme métaphysique comme nécessité pragmatique.* — I. *La nature de la connaissance comme principe de solution du problème.* — II. *Contenus cognoscitifs concrets et contenus objectifs ; leur valeur épistémologique.* — III. *Légitimité logique d'un usage transcendant de la raison et des premiers principes.* Conclusion.

Dans la seconde partie, signalons tout particulièrement la bibliographie espagnole pour 1928.

La Retraite du Mois et la Vertu du Mois, par le P. M. Mansuy VAUBOURG, O. F. M., nouvelle éd. — In-8 de 452 p., 13 f. (franco 14 f. 50). — Lille, Desclée, de Brouwer et Cie.

La *Retraite du Mois* et la *Vertu du Mois* ont été précédemment publiés en volumes séparés. Le succès obtenu par ces excellents livres de spiritualité a décidé l'auteur à en refaire une nouvelle édition, revue et très sensiblement augmentée. Comme les deux traités se complétaient l'un l'autre, le P. Vaubourg les a réunis en un seul volume.

La première partie, la *Retraite du Mois,* renferme tous les exercices que doit comporter la récollection mensuelle : revue des bienfaits divins, examen approfondi des fautes du mois, choix d'une vertu à pratiquer plus spécialement, préparation à la mort (avec les prières pour l'administration des derniers sacrements et les prières des agonisants) ; le tout bien détaillé et clairement exposé pour permettre de faire facilement et parfaitement cet exercice.

La deuxième partie, la *Vertu du Mois,* comprend, pour les personnes du monde, des méditations sur les douze principales vertus chrétiennes : foi, espérance, amour de Dieu, amour du prochain, humilité, douceur, pureté ou chasteté, mortification, patience, recueillement, piété, exercices de piété, sanctification des actions ; pour les religieux ou religieuses, des réflexions sur les obligations, les vœux et les vertus qu'ils doivent observer ou auxquels ils doivent s'adonner particulièrement. Chaque chapitre offre, sous une forme vivante et onctueuse, des notions succinctes, mais suffisamment développées ; toutes les âmes désireuses de perfection ou vouées à la perfection y trouveront des enseignements et des conseils extrêmement pratiques.

Aux vertus religieuses l'auteur a ajouté d'heureuses applications pour les Tertiaires vivant dans le monde, et dont la piété doit se rapprocher de l'esprit monastique par la perfection de leur vie chrétienne.

Le volume se présente donc comme un *Vade-mecum* ou un *Directoire* complet, vraiment approprié à toutes les âmes pieuses et religieuses qui veulent faire une bonne retraite du mois. Elles y puiseront la ferveur, avec un puissant stimulant pour avancer dans les voies de la perfection.

Dom Thomas BECQUET, O. S. B. **Sagesse de vie.** *Les fondements d'une vie pleine selon l'enseignement catholique.* — In-12 de 136 p., 12 f. — Paris, Beauchesne ; Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 28, rue du Marché au Parc.

Ce volume appartient à la collection des *Etudes philosophiques et religieuses* publiée par les « Editions de la Cité chrétienne ». Il n'est point, à propre-